

L'HISTOIRE DE DAMOCRITA DANS LES *HISTOIRES D'AMOUR* DE PLUTARQUE: DÉSORDRE ET TRANSGRESSION OU RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE CIVIQUE?

PAULINE SCHMITT PANTEL
Université Paris 1, Sorbonne

Parmi les “Histoires d’amour” —*Erotikai Diegeseis*— de Plutarque un récit concerne une femme de Sparte nommée Damocrita. Elle est l’épouse d’un citoyen spartiate, Alkippos, et mère de deux filles. Son époux est contraint à l’exil par les éphores, alors que Damocrita et ses filles sont obligées de rester dans la cité. Elles sont de plus privées de biens et donc, pour les jeunes filles, de la possibilité d’avoir une dot, de se marier, et de procréer des enfants légitimes. Damocrita lors d’une fête religieuse met le feu à un édifice où se trouvent les épouses des magistrats de Sparte. Puis elle tue ses filles et se suicide. Ce récit est ici étudié dans la perspective d’une histoire du genre. Loin de décrire un “fait divers” qui serait dû à la nature violente de Damocrita, il apparaît comme la mise en scène de la résistance d’une épouse de citoyen devant la perte de tout statut, matrimonial, économique et politique. Le désordre n’est pas dans la conduite de cette épouse-mère mais bien dans la conduite de la cité.

MOTS-CLÉS: Damocrita, Plutarque, statut, violence.

La historia de Damócrita en las *Historias de amor* de Plutarco: ¿desorden y transgresión o restablecimiento del orden cívico?

Entre las *Historias de amor* —*Erotikai Diegeseis*— de Plutarco, uno de los textos relata la historia de una mujer espartana llamada Damócrita, esposa del ciudadano espartano Alkippos y madre de dos hijas. Su esposo es condenado al exilio por los éforos, mientras que se obliga a Damócrita y sus hijas a quedarse en la ciudad. Además, se les priva de sus bienes y, por tanto, a las jóvenes de la posibilidad de tener una dote, de casarse y tener hijos legítimos. Durante una fiesta religiosa Damócrita prende fuego a un edificio donde se encuentran las esposas de los magistrados de Esparta. Después, mata a sus hijas y se suicida. Este artículo estudia los aspectos de género de esta historia. Lejos de describir un “suceso” que se debería a la naturaleza violenta de Damócrita, aparece como la escenificación de la resistencia de la esposa de un ciudadano ante la pérdida de todo estatus, matrimonial, económico y político. El desorden no se halla en la conducta de esta esposa-madre sino en la conducta de la ciudad.

PALABRAS CLAVE: Damócrita, Plutarco, estatus, violencia.

Damocrita's Story in Plutarch's *Love Stories*: Disorder and Transgression or Restoration of Civic Order?

Among Plutarch's "Love stories" —*Erotikai Diegeseis*—, there is a story of a Spartan woman named Damocrita. She was the wife of Alkippos, a Spartan citizen, and mother of two daughters. Her husband was forced into exile by the Ephors while Damocrita was required to remain in the city. Moreover, she and her daughters were, deprived of property and, therefore, the daughters lost the possibility of having a dowry, marrying, and having legitimate children. During a religious celebration, Damocrita set fire to a building where the wives of the Spartan magistrates met. Then she killed her daughters and committed suicide. This article examines the gender aspects of this story. Far from describing an "exceptional event" caused by Damocrita's violent nature, the account is a dramatization of the resistance of a citizen's wife to the loss of her matrimonial, economic and political status. The disorder is not to be found in the behaviour of the spouse and mother, but rather in the behaviour of the city.

KEY WORDS: Damocrita, Plutarch, status, violence.

Les "Histoires d'amour" —*Erotikai Diegeseis*— regroupent cinq récits. Leur attribution à Plutarque est discutée. L'éditeur du texte dans la collection des universités de France dite collection Budé, Marcel Cuvigny, pense qu'il s'agit d'une œuvre d'époque impériale, "une production médiocre" qui n'a aucune des qualités que l'on reconnaît à Plutarque.¹ Mais Giuseppe Giangrande (1991) a démontré depuis dans plusieurs articles dont les conclusions sont reprises dans son édition du traité, que par sa langue, sa structure, ses thèmes, ce traité était bien de la plume de Plutarque. Selon lui aucun des arguments de ceux qui nient l'authenticité des *Histoires d'amour* ne tient la route. Faute de compétence, je laisse de côté cette question, tout en étant plutôt convaincue par l'analyse de Giuseppe Giangrande.

Le genre littéraire auquel ces *Histoires* appartiennent est nettement défini: ce sont des collections d'histoires et de légendes locales auxquelles un auteur donne une tournure littéraire. On peut citer deux exemples parallèles: les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis et les *Erotica Pathemata* de Parthénion. Ces collections ont une grande importance dans la littérature grecque car ce sont d'elles que dérive le genre du roman grec d'amour. On trouve dans l'introduction de Giuseppe Giangrande (1991) les conclusions des études précises qu'il a menées sur le sujet où il discute en particulier les théories de Rhode et de Lavignini sur les origines du roman. Rappeler ce débat m'entraînerait trop loin de mon propos.²

Le titre *Erotikai Diegeseis* suggère que le lien entre ces différentes histoires réside dans la mise en scène de l'amour, *eros*, mais ces récits appartiennent davantage à la "Série noire" qu'aux romans de la collection "Harlequin".³ Ceci a

¹ Cuvigny (1980: 111-121). Je me sers de cette édition et de la traduction. Je cite les passages selon la notation traditionnelle.

² Sur le genre dans le roman grec voir Lalanne (2006).

³ La "Série noire" est une collection de livres policiers, la collection "Harlequin" une série de romans à l'eau de rose.

été repéré par tous les commentateurs. Jolanda Capriglione (2007: 255-264) par exemple remarque que le titre devrait plutôt être *Erotika Pathemata*.

Ce recueil est en général présenté et commenté comme un ensemble d'histoires qui entrent dans la veine de moraliste de Plutarque. Selon Jolanda Capriglione, ces histoires permettraient d'illustrer une leçon sur les risques de l'excès, du déséquilibre, de la démesure propres à la passion, risques qui conduisent à la mort. Elle suit en cela l'opinion de Giuseppe Giangrande. Pour cet auteur en effet Plutarque poursuit à travers ces *Histoires d'amour* des buts édifiants, il veut montrer à quoi peut conduire la passion amoureuse et il souligne la justice de la vengeance divine. En un certain sens, pense Giuseppe Giangrande, on peut dire que les *Histoires d'amour* sont un complément au *Dialogue sur l'amour* qui analyse la passion amoureuse selon les codes hellénistiques traditionnels.⁴ Mais dans ce recueil il s'agit uniquement des conditions funestes de la passion amoureuse.

La visée morale de ces récits, rapportés et reconstruits par Plutarque, est certaine. Je me suis toutefois intéressée à ces histoires pour d'autres raisons. En effet les quatre premières histoires de ce recueil mettent en scène des aventures très semblables qui concernent les filles comme les garçons. Ce sont des récits de violence faite aux *paides* comme aux *parthenoi*.⁵ En étudiant de près ces récits j'ai cru déceler une construction du genre inédite: l'opposition ne passe pas entre le monde masculin et le monde féminin comme on pourrait s'y attendre, mais elle s'établit entre le monde adulte et le monde des jeunes, entre le statut de citoyen et l'absence de statut de citoyen (Schmitt Pantel, 2011: 83-89).

Ici je vais m'arrêter sur la cinquième des *Histoires d'amour* qui est différente des autres car elle ne met plus en scène des jeunes gens et des jeunes filles mais une femme adulte mariée. Cette histoire entre parfaitement dans le thème "désordre et transgression".

Comme je vais étudier plusieurs éléments du récit, je donne la traduction du texte.

Alkippos était Lacédémonien de naissance. Il épousa Damocrita et devint père de deux filles. Il était le meilleur conseiller de la cité et s'acquittait à merveille de toutes les missions qu'on lui confiait. Aussi fut-il en butte à la jalousie de ses adversaires politiques qui circonvinrent les épheures en prétendant mensongèrement qu'Alkippos

⁴ Flacelière (1980). Robert Flacelière a donné une première édition de l'*Amatorius (Eroticos)* dans les *Annales de l'université de Lyon*, 1952. La bibliographie sur ce traité est considérable.

⁵ Quelques titres dans une bibliographie importante sur le thème de la violence et des femmes. Detienne (1979 et 1989), Paradiso (1995), Cohen (1996), Dauphin et Farge (1997), Späth et Wagner-Hasel (2000), Bertrand (2005), Jufresa (2005), Molas Font *et alii* (2006), Molas Font (2007), Sebillotte Cuchet et Ernoult (2007), Iriarte y Gonzalez (2008), Tsikounas (2008), Boehringer et Sebillotte Cuchet (2011).

voulait renverser le régime et ils le firent exiler. Il quitta Sparte, mais sa femme Damocrita qui voulait suivre son époux avec ses deux filles, en fut empêchée et on alla même jusqu'à confisquer les biens d'Alkippos afin de priver les jeunes filles de dot. Comme malgré tout on les demandait en mariage en considération des mérites de leur père, leurs ennemis firent interdire par décret qu'on demandât leur main, sous prétexte que leur mère avait souvent formulé le vœu que ses filles eussent bientôt des enfants pour venger leur père. Accablée de toute part Damocrita attendit une grande fête populaire (*pandemos heorte*) que les femmes célébraient avec les jeunes filles, leurs servantes et les jeunes enfants, cependant que les épouses des magistrats veillaient seules toute la nuit dans une grande salle (*megas andron*). Elle ceignit une épée et se rendit la nuit au sanctuaire avec ses filles, après avoir attendu l'heure où toutes les femmes célébraient le mystère dans la salle (*andron*) dont les issues étaient fermées. Elle entassa contre les portes une grande quantité de bois (c'était le bois préparé par les femmes pour le sacrifice – *thusia* – de la fête) et elle y mit le feu. Puis, cependant que tous les hommes accouraient à la rescousse, Damocrita perça ses filles de son épée et se tua sur leurs cadavres. Ne sachant sur quoi assouvir leur colère, les Lacédémoniens jetèrent hors du territoire les corps de Damocrita et de ses filles. Cet acte courrouça, dit-on, la divinité et valut aux Lacédémoniens le grand tremblement de terre. (Plu., *Moralia*, 775B- 775 E)

Reprenons chacun des éléments du récit. Damocrita est l'épouse d'un spartiate, Alkippos.⁶ Ils ont deux filles. Alkippos a un rôle politique important dans la cité, à la fois comme conseiller et comme maître d'œuvre des décisions spartiates. Ses fonctions sont définies dans le texte de façon trop générale pour savoir quelle était précisément l'*arché* qu'il détenait. Le *phthonos*, l'envie, la jalousie, que ressentent ses adversaires politiques est un sentiment habituel dans la vie politique grecque, c'est par le *phthonos* que Plutarque explique par exemple les procédures d'ostracisme engagées contre plusieurs hommes politiques du V^e siècle à Athènes (Schmitt Pantel, 2009b). Alkippos est accusé de vouloir *kataluein tous nomous*, mot à mot: dissoudre les lois, "renverser le régime" selon la traduction. Cette accusation est présentée comme mensongère, c'est important. Toutefois les magistrats chargés du pouvoir exécutif, les éphores, le condamnent à l'exil. Le début de l'histoire est classique, Sparte comme les autres cités grecques se prémunit par l'exil contre toute tentative de prise de pouvoir personnel. Mais cet exil repose sur une accusation fausse. Le droit n'est pas du côté du pouvoir politique.

⁶ Sur le statut des femmes à Sparte voir Mossé (1983), Paradiso (1993), Ducat (1998), Pomeroy (2002), Ducat, Stafford et Shaw (2006), Molas Font (2006: 187-230).

Les mesures qui accompagnent et aggravent cet exil sont de plusieurs types. La cité d'abord refuse à sa femme et à ses filles de le suivre, puis elle prive Alkippos de ses biens pour qu'il ne puisse pas doter et donc marier ses filles. Les sanctions économiques ont des parallèles: si la confiscation des biens est fréquente dans les cités grecques, la visée des sanctions, interdire le mariage des filles, est en revanche singulière. Or dans un premier temps cette interdiction ne tient pas face à la réputation (*arété*) d'Alkippos. Les prétendants sont prêts à épouser les jeunes filles sans dot. La cité doit dans un second temps recourir à un décret (*psephisma*), donc un acte politique officiel voté par l'assemblée, pour interdire le fait de demander la main des jeunes filles. Le récit en explique la raison: "leur mère avait souvent formulé le vœu que ses filles eussent bientôt des enfants pour venger leur père" (Plu., *Moralia* 775 d.). On peut faire ici deux remarques. La première: la mère attend que ses filles aient des fils pour prendre la défense du père, ce qui semble indiquer que ni l'épouse, ni les filles ne peuvent agir personnellement, sans doute par ce qu'elles sont exclues du domaine politique. La seconde: l'interdiction faite à ces deux filles de procréer des enfants, édictée par la cité, est du même ordre que la réduction en esclavage et à l'état d'eunuques des jeunes garçons que l'on trouve dans d'autres histoires. Hérodote nous raconte que le tyran de Corinthe Périandre avait expédié trois cents jeunes garçons de Corcyre au satrape de Sardes pour qu'il en fasse des eunuques (Hdt., *Histoires*, III, 48).⁷ Et le tyran d'Argos Phidon avait eu pour plan de faire venir à Argos les mille jeunes gens les plus renommés de la cité de Corinthe pour leur vigueur et leur courage, de les tuer et ainsi de réduire la puissance de Corinthe (Plu., *Moralia*, 772 d.). Il s'agit dans ces deux cas d'affaiblir voire de supprimer une cité, Corcyre ou Corinthe, en la privant de la défense et de la capacité de reproduction que représentent les jeunes hommes. L'absence de descendance est une punition extrêmement grave pour la famille, plus largement pour la parenté et en dernier lieu pour la cité. Elle vise à l'extinction de chacun de ces cercles sociaux. C'est cette interdiction du mariage et de la descendance qui va pousser Damocrita à monter en première ligne. Elle ne peut plus compter en effet sur les fils de ses filles pour prendre la défense de son époux et rétablir l'ordre.

Je retrouve là un trait constitutif de la construction de la violence des femmes dans les textes grecs, trait que j'ai étudié dans un précédent article.⁸ La violence des femmes n'est jamais une violence de nature, c'est-à-dire liée à leur nature féminine, mais toujours une violence de culture, c'est-à-dire liée à leur statut dans la société. Dans cette étude j'avais souligné que les femmes devenaient violentes quand leur statut d'épouse et/ou de mère était menacé. Clytemnestre, Déjanire, Médée, les Danaïdes, bien d'autres encore. Je ne suis donc pas du tout d'accord avec le commentaire de l'histoire de Damocrita fait par Jolanda Capriglione (2007). Pour elle Damocrita "reagisce al femminile" sans contrôle,

⁷ Voir sur cette histoire Schmitt Pantel (2009a: 81-89).

⁸ Schmitt Pantel (1997: 19-31). Nouvelle version: Schmitt Pantel (2009a: 167-177).

s'abandonnant à sa fureur. Plutarque reprendrait là un modèle typique de la littérature misogyne. Il faut à mon sens replacer ces textes dans le contexte juridique des droits et de l'absence de droits des femmes si l'on veut comprendre le discours grec.

Ici Damocrita se voit privée de son statut d'épouse et de maîtresse dans l'*oikos*: un mari exilé, des biens confisqués, et elle voit également ses deux filles privées de leur statut futur d'épouse et de mère. Elle va donc réagir à cette privation des droits élémentaires qui accompagne le statut d'épouse légitime. Le texte grec ne qualifie pas de "vengeance" ou de vendetta l'action de Damocrita, ces termes reflètent une interprétation moderne de son geste. Au contraire le récit se déroule en une séquence continue, les vexations subies par la mère et les filles appellent le dénouement, elles sont la cause du geste violent.

Damocrita attend la célébration d'une fête qui attire beaucoup de monde à Sparte. C'est une *pandemos heortè*, une fête de l'ensemble du *dèmos*. Je pense qu'il faut prendre le terme *dèmos* dans le sens précis de l'ensemble des citoyens. C'est donc une fête civique. Quelle fête? Les commentateurs ont cherché à la reconnaître, leurs interprétations divergent (certains voient là les Hyacinthies), le plus sage est de ne pas chercher à identifier la fête. Mais de bien retenir son caractère civique.

Le récit est d'une extrême logique et certains commentaires passent à côté du sens du texte en ne relevant pas ce trait. Giuseppe Giangrande (1991) par exemple remarque: "Damocrita se venge en tuant des personnes innocentes. Ce type de vendetta n'est pas inconnu". Je ne pense pas que l'on puisse parler à propos de cette histoire de "vendetta", ni de "personnes innocentes".

Reprenons le texte. La fête de type *pandemos* se déroule dans un sanctuaire, c'est une fête célébrée par les femmes uniquement, il n'est pas question de la présence d'hommes. Les femmes se répartissent en deux groupes: d'un côté les épouses (*gunaikes*), les jeunes filles (*parthenoi*), les femmes de l'*oikos* (*oikeioi*), les enfants (*nepioi*), de l'autre les femmes de magistrats (*ai ton en telei*), mot à mot: de ceux qui sont en charge. On ne sait pas où le premier groupe célèbre la fête, le second groupe est installé dans la grande salle de banquet des hommes (*megas andron*). Ce n'est pas n'importe quelle salle de banquet, on aurait alors parlé d'*hestiatorion*, mais bien de la salle de banquet des *andres* qui leur est normalement réservée. On peut penser qu'en l'absence des hommes les femmes présentes dans l'*andron* les représentent, elles jouent un rôle politique (comme les épouses de citoyens lors des Thesmophories à Athènes). Une indication sur le temps de la fête est également donné par le terme employé: *diapannuchizein*. Ce mot est rare, il est traduit par "veillaient toute la nuit" ou "passavano tutta la notte".

Les fêtes appelées *pannuchides* sont nombreuses dans le monde grec. Certaines ont pour cadre la cité comme les *pannuchides* des Panathénées, d'autres se déroulent dans la maisonnée, l'*oikos*. Benedetto Bravo (1997) a étudié

ces dernières fêtes et a remarqué qu'elles étaient associées parfois à un *symposion* d'hommes. Les femmes auraient dansé entre elles durant la nuit, séparées mais non loin des hommes qui auraient de leur côté tenu un *symposion*. Il y aurait donc une dualité *pannuchis/symposion*. Au départ de cette étude j'étais intriguée par le fait que cette fête de nuit ait lieu dans un *andron*, soit un lieu typique de tenue du *symposion*. Comme si les femmes dans ce cas s'attribuaient avec l'espace des hommes aussi une pratique masculine, celle du *symposion*. On aurait eu en quelque sorte la conjonction d'une *pannuchis*, fête féminine, et d'un *symposion*, fête masculine.

Mais le texte de Plutarque se contente, je pense, de donner une indication temporelle: toute la nuit, et une indication spatiale: dans l'*andron*, et précise ensuite le type de célébration par l'emploi du terme *musterion*, une cérémonie avec initiation. L'emploi de ce terme indique que l'on est plutôt du côté des fêtes en l'honneur de Déméter célébrées par les femmes entre elles, que du côté des *pannuchides*. Le fait qu'il s'agisse d'un *musterion* explique que les issues soient fermées (*kekleismenon ton eisodon*). Il était interdit aux non initiés d'assister à un *musterion*, et dans le cas de fêtes de Déméter réservées aux femmes, il était surtout interdit aux hommes de voir les cérémonies. Certains d'entre eux comme le roi Battos de Cyrène ont payé très cher leur curiosité.⁹

Voyons maintenant l'action de Damocrita. La cible qu'elle choisit est de première importance. Elle va agir uniquement contre le deuxième groupe de femmes, les épouses de ceux qui sont en charge, les responsables politiques, qui sont réunies dans l'*andron*. Tous les termes du texte sont importants si l'on veut comprendre la nature même de cette action.

Damocrita "ceignit une épée": *xiphos hupozosamene*. L'expression française est commode, il faut pour bien comprendre la décomposer: Damocrita "ayant accroché à sa ceinture une épée". La ceinture (*zoster*) a une valeur différente selon les sexes dans le monde grec.¹⁰ C'est le ceinturon masculin sur lequel on accroche les armes, et la ceinture de la fille qui change de forme au cours de sa vie et selon son statut. Le geste de mettre un ceinturon pour accrocher une épée relève bien sûr du domaine masculin, alors que le geste féminin est plutôt celui de dénouer sa ceinture le jour des noces et pour accoucher. Damocrita par ce geste passe dans le domaine masculin, elle va agir comme un homme, voire comme un hoplite, et non plus comme une femme.

Damocrita prend ses filles avec elle, il y a là encore une transgression: les jeunes filles et les femmes doivent rester dans l'*oikos*, et en sortir le moins possible surtout la nuit. Sauf si elles participent à une fête, ce qui n'est pas le cas puisque l'exil de son époux a privé Damocrita de son statut de femme de citoyen. Elle n'est donc pas conviée à cette fête.

⁹ Elien, fr. 44 Hercher. Detienne (1979: 183-214).

¹⁰ Schmitt Pantel (1977: 1059-1071). Nouvelle version: Schmitt Pantel (2009a: 63-80).

Damocrita entasse contre les portes une grande quantité de bois (bois normalement destiné au foyer sacrificiel lors de la fête) et met le feu. Faire mourir des ennemis en incendiant le lieu de leur refuge est un trait que l'on retrouve dans les récits grecs de guerre et surtout de guerre d'anéantissement. Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, 19, 63) raconte qu'en 315 av. J.-C. Apollonidès brûla vivant cinq cents Argiens enfermés dans le prytanée d'Argos.¹¹

Faire mourir les citoyens dans le lieu de l'exercice de leur pouvoir est aussi un trait récurrent. Il existe un parallèle chez Plutarque même, c'est l'histoire de Damon dans la *Vie de Cimon* (I, 5). À Chéronée, Damon et ses compagnons font irruption dans le lieu où les magistrats mangent, les égorgent tous (*aposphazein*) et s'enfuient.

C'est bien de cela dont il s'agit ici. Damocrita se venge en tuant "des personnes innocentes" remarque Giuseppe Giangrande (1991). Ce n'est pas aussi simple. Les femmes qui sont dans l'*andron* sont, en tant qu'individus, innocentes, mais en tant qu'épouses des magistrats qui ont pris toutes les mesures contre Alkippos et sa famille, elles sont les représentantes des coupables. Le geste de Damocrita est un geste politique et non une vendetta personnelle. L'action destructrice de Damocrita vise le pouvoir dans la cité, et lors de cette fête, ce sont les épouses de magistrats qui le représentent. Une fois ce geste accompli le but de Damocrita est atteint. Il ne lui reste plus qu'à mourir.

Le type de mort choisi par Damocrita pour ses deux filles et pour elle-même est dans le même registre: masculin et politique. Damocrita "égorge" (*aposphazo*) ses filles, le terme est très précis: il s'agit de couper la gorge et faire couler le sang, la traduction: "elle perça ses filles de son épée" est trop vague. Puis elle se tue elle-même sur leurs cadavres. Le verbe *aposphazein* est un terme technique du sacrifice sanglant grec, il est aussi parfois utilisé pour désigner la mort infligée au combat. Je dirai volontiers que les deux significations du terme ici se superposent: cette triple mort est à la fois de type sacrificiel, lors d'une fête, dans un sanctuaire, et de type civique, mourir par l'épée appartient au registre guerrier du citoyen. Ce n'est pas la façon de mourir propre aux femmes, elles se pendent habituellement avec leur ceinture dans leur chambre, avec l'exception de Jocaste qui se tue aussi sur le cadavre de ses fils (Loraux, 1985).

Le châtement divin qui termine le texte est moins suscité par ces morts qui sont tout de même un crime et un suicide, que par le geste sacrilège des Lacédémoniens: ils jettent en effet hors du territoire de la cité les cadavres de Damocrita et de ses filles. Ne pas donner de sépulture aux morts est, on le sait, une faute religieuse grave qui peut entraîner une souillure de toute la communauté. Dans le cas de certains crimes la cité peut ne pas accorder de sépulture au condamné et rejeter le cadavre hors des limites de la cité (pour

¹¹ Un autre exemple est celui du grand bûcher sur lequel les femmes et les enfants doivent se précipiter dans les histoires du désespoir des Phocéens et des Phocidiens.

éviter la souillure du sol civique) mais dans le cas de Damocrita et ses filles cette décision des Spartiates n'est pas justifiée par une loi. Elle est présentée comme un geste de colère, donc un acte de démesure qui n'a pas l'accord du dieu.

Le châtement envoyé par la divinité est le grand tremblement de terre, il s'agirait, selon les uns, du tremblement de terre de 464 av. J.-C. mais la tradition veut qu'il punisse le sacrilège des Spartiates vis-à-vis des hilotes arrachés du sanctuaire de Poséidon au cap Ténare, selon les autres, du tremblement de terre de 371 av. J.-C. Peu importe pour mon propos, le châtement divin est manifeste, comme il l'est d'ailleurs dans la conclusion de toutes les autres histoires de ce recueil. Du point de vue divin, la faute est du côté de la communauté civique.

Parmi cette série de cinq "Histoires d'Amour" l'histoire de Damocrita a des traits particuliers qui ne peuvent se réduire au schéma des autres histoires qui concernaient essentiellement des formes de violence vis-à-vis des jeunes des deux sexes. En tant qu'épouse de citoyen, Damocrita va agir dans le champ politique, ce que les commentateurs n'ont en général pas vu; ils font en effet de son histoire une banale histoire de vengeance de faible femme. Cette histoire est très intéressante dans la mesure où elle montre au contraire la capacité d'une femme à agir comme un citoyen, quand son statut, sa place au sein de la communauté civique, est menacé. Mais cette action n'est que très temporaire, il ne faut pas oublier qu'elle se termine par la mort.

Si l'on revient au thème proposé pour ce numéro de *Lectora* —désordre et transgression dans le monde antique— l'action meurtrière de Damocrita, comme de nombreuses autres histoires de désordre et transgression attribuées aux femmes, peut être lue à différents niveaux, et l'imaginaire grec antique rencontre souvent l'imaginaire des auteurs contemporains. En effet à première vue cette histoire de Damocrita assassinant les femmes de Sparte est un pur exemple d'une vengeance et d'une cruauté féminine injustifiables. Et elle peut entrer dans la longue série des histoires de ce type, que les Grecs raconteraient inlassablement pour installer les femmes dans une infériorité confortable pour la suprématie masculine. Que le but de la création de telles histoires soit de surcroît "moral" est un jugement de valeur dont l'historien ne peut très bien se passer.

Toutefois si l'on procède à une analyse précise du texte d'une part et si l'on replace ce récit dans le contexte historique de l'absence de droits et de pouvoir des femmes grecques d'autre part, une autre lecture se dessine. Le geste de Damocrita sort alors du domaine privé et personnel pour prendre une dimension politique. Damocrita tue, certes, mais dans une logique qui est celle du monde des cités grecques. Une femme qui n'est plus reconnue comme épouse et comme mère, qui n'a plus l'espoir de voir se perpétuer son *oikos* par le mariage de ses enfants, perd tout statut et c'est à ce titre qu'elle prend les armes. J'utilise à dessein cette métaphore guerrière: prendre les armes, car la manière d'agir de Damocrita est toute entière dans le registre masculin. Peut-être sommes-nous, lecteurs et lectrices du XXI^e siècle, en pleine erreur en appelant "désordre et

transgression” ce qui n’est qu’un rappel à l’ordre régissant les cités et un retour à leur fonctionnement normal. La cité de Sparte en effet dans cette histoire outrepassa ses droits comme le ferait un tyran, et Damocrita rétablit un ordre plus conforme au respect des lois dans la cité.

Se pose alors la question de la lecture par les Grecs eux-mêmes de ce type de récit. Où était pour eux le désordre? Dans l’attitude de la cité spartiate ou dans celle de Damocrita? Je pense qu’on peut laisser la question ouverte, la construction grecque du genre n’étant pas univoque. Il faut en tout cas voir dans cette histoire plus qu’une leçon de bonnes mœurs comme le veulent la plupart des commentateurs depuis le XIX^e siècle.

Damocrita n’a pas tué les femmes de magistrats spartiates aveuglée par l’amour et la vengeance —on serait dans le registre de la collection “Harlequin”—, elle a rétabli l’ordre politique qui avait été bafoué par la cité. Replacer cette histoire dans la problématique du genre, nous incite aujourd’hui à en faire une lecture politique. Cette interprétation était d’ailleurs peut-être déjà celle des Grecs qui racontaient cette histoire ou la lisaient chez Plutarque. Un indice permet d’en faire l’hypothèse: le nom de l’héroïne est Damocrita.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bertrand, Jean-Marie (dir.) (2005), *La Violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de La Sorbonne.
- Boehrer, Sandra et Violaine Sebillotte Cuchet (2011), *Hommes et Femmes dans l’Antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*, Paris, Armand Colin.
- Bravo, Benedetto (1997), *Pannykhis e simposio*, Pise-Rome, Ed. dell’Ateneo.
- Capriglione, Jolanda C. (2007), “Narrazioni senz’amore”, *El amor en Plutarco*, Jésus M. Nieto Ibáñez et Raúl López López (éds.), León, Universidad de León: 255-264.
- Cohen, Ana (1996), “Portrayals of Abduction in Greek Art: Rape or Metaphor?”, in N.B. Kampen (éd.), *Sexuality in Ancient Art*, Cambridge, Cambridge University Press: 117-135.
- Cuvigny, Marcel (1980), Plutarque, *Œuvres Morales*, tome x, *Histoires d’amour*, texte établi et traduit par Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres.
- Dauphin, Cécile et Arlette Farge (dir.) (1997), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel.
- Detienne, Marcel (1979), “Violentes Eugénies”, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant (éds.), Paris, Gallimard: 183-214.
- (1989), “Les Danaïdes entre elles. Une violence fondatrice du mariage”, *L’Écriture d’Orphée*, Paris, Gallimard: 41-57.

- Ducat, Jean (1998), "La femme de Sparte et la cité", *Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques*, François de Polignac et Pauline Schmitt Pantel (éds.), *Ktema*, 23: 385-406.
- Ducat, Jean, Emma Stafford et Pamela-Jane Shaw (2006), *Spartan Education, Youth and Society in Classical Sparta*, Swansea, Classical Press of Wales.
- Giangrande, Giuseppe (éd.) (1991), Plutarco, *Narrazioni d'Amore*, Naples, D'Auria.
- Hercher, Rudolf (1858), *Aeliani de natura animalium, varia historia, epistolae et fragmenta*, Paris, Didot.
- Iriarte, Ana et Marta González (2008), *Entre Ares y Afrodita: violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada.
- Jufresa, Montserrat (2005), "Violència i crueldat a les *Vides Paral·leles* de Plutarc", *Plutarc a la seva època: Paideia i Societat*, Montserrat Jufresa, Francesca Mestre, Pilar Gómez et Pau Gilabert (éds.), Barcelona, Ediciones Clásicas: 519-542.
- Lalanne, Sophie (2006), *Une Éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, La Découverte.
- Lorau, Nicole (1985), *Façons tragiques de tuer une femme*, Le Seuil, Paris (trad. cast. (1989), *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor).
- Molas Font, Maria Dolors et alii (2006), *La violencia de género en la antigüedad*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- Molas Font, Maria Dolors (éd.) (2007), *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelone, Icaria.
- Mossé, Claude (1983), *La Femme dans la Grèce antique*, Albin Michel, Paris (trad. cast. (1995) *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Akal).
- Paradiso, Annalisa (1993), "Gorgo, la spartana", *Grecia al femminile*, Nicole Lorau (éd.), Rome-Bari, Laterza: 107-122.
- (1995), "Violenza sessuale, hybris e consenso nelle fonti greche", *Vicende e Figure femminili in Grecia e Roma*, Renato Raffaelli (éd.), Ancona, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche: 93-109.
- Plutarque (1980), *Œuvres Morales*, Tome x, *Dialogue sur l'amour*, texte établi et traduit par Robert Flacelière. *Histoires d'amour*, texte établi et traduit par Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres.
- Pomeroy, Sarah (2002), *Spartan Women*, Oxford, Oxford University Press.
- Schmitt Pantel, Pauline (1977), "Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes", *Annales ESC*: 1059-1071.
- (1997), "Femmes meurtrières et hommes séducteurs: de la construction de la violence en Grèce ancienne", *De la violence et des femmes*, Cécile Dauphin et Arlette Farge (éds.), Paris, Albin Michel: 19-31.

- (2009a), *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, Paris, L'Harmattan.
 - (2009b), *Hommes illustres. Mœurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Paris, Aubier.
 - (2011), "Discours de genre dans les *Histoires d'amour* attribuées à Plutarque", *La Femme, la parenté et le politique*, *PALLAS*, 85: 83-89.
- Sebillotte Cuchet, Violaine et Nathalie Ernoult (éds.) (2007), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de La Sorbonne.
- Späth, Thomas et Beate Wagner-Hasel (éds.) (2000), *Frauenwelten in der Antike*, Stuttgart, Metzler.
- Tsikounas, Myriam (dirigé par) (2008), *Éternelles coupables. Les Femmes criminelles de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Autrement.

ABRÉVATIONS

Hdt.	Herodote
Plu.	Plutarque

